



Dominik Kamil Tabisz

Etyka ewolucji, ewolucja etyki Czy drobne różnice w wizji ewolucji człowieka mogą skrywać przepaść w stanowiskach metaetycznych i metafizycznych?

**Ethics of evolution, evolution of ethics
Whether slight differences in view on evolution of man can hide chasm
in metaethical and metaphysical positions?**

Abstract: “Evolution and Ethics” is both a fundamental problem to consider for any philosopher who accept Darwin’s theory and title of two papers. First written by Thomas H. Huxley second by John Dewey. The former was philosophizing naturalist, creator of early curriculum for biology. Despite supporting theory of evolution he opposed deriving any ethical principles from evolution. The latter was a philosopher associated with pragmatism and theories of pedagogy. He was also a supporter of evolutionism. In his paper “Evolution and Ethics” he commented “Romanes lecture” delivered by Huxley. Pragmatist proposed different understanding of the process of evolution and (what this paper try to show) different Ethical position induced from understanding of mentioned process. Huxley’s sceptical view on evolutionary ethics can be founded not only on his understanding of this process. His scepticism can be interpreted as opposition to any form of naturalism in ethics.

Keywords: Evolutionism, Ethics, Metaethics, Social Darwinism

Wprowadzenie

Ewolucja a etyka to tytuł zarówno pracy Thomasa Henry'ego Huxleya, jak i późniejszej pracy Johna Deweya, a zarazem fundamentalny problem, który powinien rozważyć filozof uznający ustalenia biologii ewolucjonistycznej. Pierwszy z autorów był filozofującym zoologiem, twórcą pierwszych programów nauczania biologii¹; nieznacznie młodszy od Darwina, brał czynny udział w propagowaniu teorii ewolucji. John Dewey, jeden z twórców amerykańskiego pragmatyzmu, był również gorącym zwolennikiem ewolucjonizmu. Jego *Etyka a ewolucja* przynosi odmienne od prezentowanego przez Huxleya rozumienie teorii Darwina oraz, co niniejszy tekst próbuje ukazać, inną propozycję „etyki ewolucjonistycznej”.

Po pobieżnej lekturze różnice pomiędzy oboma badaczami zdają się konsekwencją sporu o szczegóły procesu kosmicznego (naturalnej ewolucji) oraz procesu sztucznego (kultury). Gdy jednak wniknąć głębiej, Huxley prezentuje pesymistyczne podejście do przyrody — jej prawa są, według niego, krzywdzące i niemoralne. Zaleca więc, jak to ujął Marcin Ryszkiewicz, postępowanie w myśl zasady: „Badaj naturę i rób na odwrót”². Dewey, przeciwnie, w kulturze upatruje jednego z aspektów naszej biologicznej natury. Takie ujęcie procesu sztucznego skutkuje uwolnieniem się od pesymistycznych sądów o naturze przyrody, uwalnia też od obecnych w wizji Huxleya lęków związanych z eugeniką i ze sztucznymi metodami kształtowania natury ludzkiej. Uznanie kultury za jeden z elementów natury może także pociągać za sobą głębsze różnice w postrzeganiu etyki i możliwości jej metaetycznej legitymizacji.

¹ Przed Huxleyem biologia byli głównie samoukami i pasjonatami, w jego czasach nauczanie biologii zostało sformalizowane. Nie wydaje się przesadą stwierdzenie z anglojęzycznej Wikipedii, że stało się to w dużej mierze dzięki Huxleyowi. Zob. https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Henry_Huxley#Educational_influence [dostęp: 2.02.2016].

² M. RYSZKIEWICZ: *Ziemia i życie, rozważania o ewolucji i ekologii*. Warszawa 1996, s. 73.

Huxley — krytyka etyki ewolucyjnej

W roku 1893 roku Thomas H. Huxley wygłosił w oksfordzkim Sheldonian Theatre — w ramach corocznych Wykładów Romanesa — odczyt zatytułowany *Ewolucja a etyka*. Brytyjski uczony, nazywany „bulterierem Darwina”, na wstępie swojego wystąpienia przytacza słuchaczom bajkę o Jakubie wspinającym się na magiczną fasolę, która, symbolizując niezwykłą witalność przyrody, rośnie do nieba, a jej liście są kolejnymi światami. Przypowieść ta po części sygnalizuje problem złożoności procesu wzrostu, po części zaś wprowadza słuchaczy w atmosferę pesymizmu ziejącą z dalszej części wykładu. Po podróży przez fantastyczne krainy, stwierdza Huxley, trzeba bowiem zejść na ziemię i znosić trudy zgoła niebaśniowego świata.

Z relacji słuchaczy dowiadujemy się, że wykład Huxleya był „atakem, którego celem były wszelkie próby »wyegzekwowania« praw Boskich od człowieka, atak zakamufłowany maską dociekania relacji między etyką i »teoriami wszechświata«, jak ma to miejsce w braminizmie, buddyzmie i stoicyzmie greckim i wreszcie w tak zwanej »etyce ewolucyjnej« naszych czasów [...]. Stwierdziwszy daremność stoickiej teodycei, wykazawszy wręcz próżność wszelkich możliwych teodycei, profesor wyraził bezwzględną potrzebę połączenia teologii stoickiej z etyką stoicką. Stoicy byli ewolucjonistami, którzy wierzyli w możliwość znalezienia etycznego przewodnictwa poprzez naśladowanie natury”³.

„Stoickie podsumowanie powinności człowieka w maksymie »żyj zgodnie z naturą«, zdawałoby się wskazywać, że proces kosmiczny jest wzorcem dla ludzkiego postępowania. Etyka stawałaby się stosowaną historią naturalną. Faktycznie, mylne użycie maksymy w tym sensie poczyniło, w późniejszych czasach, niezmiernie szkody. Stworzyło aksjomatyczne podstawy dla pseudofilozofów i dla moralizowania sentymentalistów” — stwierdza Huxley⁴. Tym, co, według niego, łączy braminizm, buddyzm i stoicyzm, jest właśnie uznanie zmienności świata, jego ewolucji, choćby w postaci wiecznego powrotu, procesu cyklicznego wzrostu i upadku: „[...] od form bardzo niskich do najwyższych — tak pośród zwierząt, jak też w królestwie warzyw —

³ „Oxford Magazine”, May 1893. <http://aleph0.clarku.edu/huxley/comm/OxfMag/Romanes93.html> [dostęp: 22.12.2017].

⁴ T.H. HUXLEY: *Evolution and ethics*. In: IDEM: *Evolution and ethics and other essays*. New York 1896, s. 73—74.

proces życia prezentuje ten sam obraz cyklicznej ewolucji⁵. Zdaniem brytyjskiego biologa i filozofa, natura całego świata nie polegała na trwałym istnieniu, lecz na permanentnej przemianie.

Zarazem, co wskazuje Huxley, proces ewolucji nieuchronnie pociąga za sobą cierpienie: „Tam, gdzie energia kosmopojetyczna działa poprzez istoty czujące, tam wśród innych jej przejawów powstaje to, co znamy bólem lub cierpieniem. Ten złowrogi produkt ewolucji ulega zwiększeniu pod względem ilości i intensywności wraz ze wzrastającymi stopniami zwierzęcej organizacji, aż osiągnie najwyższy poziom w człowieku⁶. Diagnoza ta dotyczy człowieka nie tyle jako zwierzęcia, ile jako członka zorganizowanego społeczeństwa. Proces zwiększania podatności na cierpienie jest nieuchronny, gdyż wynika ze stylu życia społeczeństwa, czyli z tego, co miałyby pozwalać człowiekowi na rozwinięcie swych „najszlachetniejszych mocy”.

By osiągnąć szczyt drabiny ewolucji, człowiek musiał wyjść zwycięsko z walki o byt. Zdaniem Huxleya, osiągnęliśmy to na sposób „małpy i tygrysa”, czyli w efekcie bezwzględego egoistycznego współzawodnictwa. Cechy przystosowawcze to samoutwierdzenie się, zawłaszczanie bez skrępowań wszystkiego, co tylko możliwe, organizacja fizyczna, ciekawskość, śmiałość, społeczność. Ale w społeczeństwie zorganizowanym właśnie te dzielone z małpą i tygrysem cechy stanowią problem. Cywilizowany człowiek chciałby się pozbyć ewolucyjnego balastu, nazywanego grzechami i występkami. „W skrajnych przypadkach czyni, co w jego mocy, by położyć kres przetrwaniu najlepiej przystosowanych w dawnym stylu za pomocą topora i liny⁷. Poniekąd to my jesteśmy owym Jakubem, który musiał zejść z powrotem na ziemię po zwiedzeniu baśniowych krain rozpościerających się na liściach magicznej fasoli. Musimy się zmierzyć z problemami kalibru cięższego niż nasi ewolucyjni przodkowie, a sposoby, które oni uznali za najlepsze, w naszej sytuacji są najgorszymi z możliwych. Trzeba znaleźć racje etyczne dla obecnych działań, wyznaczyć nowe cechy najlepszego przystosowania. W społeczeństwie potrzebne są stabilność i zaufanie; uspołecznienie człowieka wymagało poszukiwania sposobów zapewnienia ładu, jakiejś umowy gwarantującej względny spokój. W tym kontekście pojawia się pojęcie sprawiedliwości jako jeden z najstarszych elementów systemów etycznych.

Huxley wskazuje, że z problemem „kosmicznej sprawiedliwości” mierzyli się nasi historyczni poprzednicy, dostrzegając i — z etycz-

⁵ Ibidem, s. 49.

⁶ Ibidem, s. 50—51.

⁷ Ibidem, s. 52.

nego punktu widzenia — przeceniając znaczenie procesu ewolucji. Filozofie Hindusów i Jończyków opierały się na metafizyce dostrzegającej konieczność ciągłej zmiany. Ich problemem stawało się właśnie wyzwolenie z bólu „powrotu na ziemię”. Trudno mówić o widocznej sprawiedliwości na ziemi, stąd pokusa poszukiwania jej w innej rzeczywistości, wyrwania się z kosmicznego kołowrotu, wyzwolenia od cierpienia. Pierwsze rozwiązanie to droga Wschodu — rozplynięcie się w niebycie uwolni nas od całości procesu kosmicznego, w tym i od cierpienia; drugie to strategia życiowa stoików — specyficzna dyscyplina umysłowa miałyby nas uwalniać od cierpienia i jego skutków. Według autora *Evolution and Ethics...*, stoicka *apatheia* niewiele różni się od nirwany. Obie są próbą niekonstruktywnej ucieczki od nieetycznego procesu kosmicznego. Obie też w pewnym sensie wywodzą zeń swoje zasady. Huxley dostrzega nawet podobieństwo hipotezy o dziedziczności cech charakteru z teorią wędrówki dusz⁸. Oczywiście, nie omieszka też podkreślić, że takie teorie są uporczywym poszukiwaniem możliwości usprawiedliwienia cierpienia doznawanego na tym świecie.

Stoicka zasada etyczna „żyj zgodnie z naturą” wśród swych wieloznaczności zawiera też sugestię, że „proces kosmiczny jest wzorcem dla ludzkiego postępowania”; w myśl takiej argumentacji, etyka stać by się musiała „stosowaną historią naturalną”. Wracamy do tej kwestii, by rozpatrzeć w nieco innym świetle opór Huxleya. Brytyjski przyrodnik i filozof wyraźnie stwierdza, że najpoważniejszą wadą etyki stoików było wywiedzenie natury człowieka z procesów kosmicznych, aczkolwiek stoicy specyficznie rozumieli naturę — mają nią być i przyroda, i cechy gatunku, i czysty rozum, i nasza natura społeczna. Zatrzymajmy się przez chwilę przy najprostszych rozumieniu natury — wówczas krytyka poprzedników miałyby niewielkie znaczenie. W ich czasach nauka była na nieco innym poziomie. Słowa o cierpieniu i nieudolnych próbach ucieczki od tego faktu skłaniają do szerszego rozumienia terminu „natura” — im szerzej będziemy go postrzegać, tym bardziej krytyka Huxleya staje się krytyką pozycji etycznych i metaetycznych, krytyką naturalizmu i kognitywizmu.

W świetle tych ustaleń wiek XIX także nie przynosi żadnej rewolucji, odkrycia nauk przyrodniczych nie mogą niczego istotnego wnieść do etyki: „Ewolucja kosmiczna może nauczyć nas, jak dobre i złe tendencje człowieka mogły się pojawić, ale jest z istoty niekompetentna, by przynieść jakiegokolwiek lepsze, od dotąd posiadanych,

⁸ Zob. *ibidem*, s. 61.

uzasadnienie dlaczego to, co nazywamy dobrem, jest bardziej godne pożądania od tego, co nazywamy złem”⁹.

Próby wyprowadzenia zasad etycznych z walki o byt Huxley uważa za poważny błąd (*fallacy*) spowodowany wieloznacznością użytych terminów: „najbardziej przystosowany” (*fittest*) nie oznacza „najlepiej przystosowany”, jako że termin „najlepiej” ma „posmak moralny”¹⁰. Chodzi tu jedynie o najbardziej dostosowanych do danych okoliczności, czyli do społeczeństwa. Natomiast sam postęp społeczny oznacza, wedle autora *Evolution and Ethics...*, nieustanne kwestionowanie procesu kosmicznego i zastępowanie go procesami etycznymi; ich celem nie jest przetrwanie osobników, którym zdarza się najpełniej dostosować do całokształtu warunków, lecz jednostek moralnie najlepszych. Urzeczywistnienie w praktyce tego, co etycznie najlepsze, to proces przystosowywania się do przetrwania tak wielu, jak tylko jest to możliwe, i wymaga nie tylko wysiłku samoograniczenia (zamiast bezwzględного samoutwierdzenia), ale także poszanowania i wspomagania bliźnich¹¹.

Błąd „ewolucyjnej etyki” (Huxley ma tu na myśli Spencerowski darwinizm społeczny) polega na nieuprawnionym imitowaniu praw przyrody. Postęp etyczny społeczeństw wymaga natomiast rzucenia wyzwania całemu procesowi kosmicznemu; nie na stoickiej „ucieczce od niego, lecz na zwalczaniu go”, nawet przy zachowaniu części „dawnych instynktów” możliwe jest ukierunkowanie praktyki społecznej na pojawienie się człowieka o lepszej naturze¹².

Odbiór wykładu Huxleya miał zróżnicowany charakter, odzwierciedlający intelektualną proveniencję słuchaczy. Przypisywano mu zarówno pozorne „nawrócenie się” na tradycyjną moralność, jak i nieprzekonywające odcięcie się od darwinizmu społecznego. Jeszcze inni skłonni byli określić go jako intuicjonistę, racjonalistę, „wierzącego w moralne prawo *a priori* rozjaśniane przez rozum”¹³. Wykład *Ewolucja a etyka* Huxley uzupełnił w druku *Prolegomenami*, w których przedstawia metaforę ogrodu — fragmentu natury wydzielonego ze świata, wyrażającego opozycję procesu kosmicznego i etycznego. O ile poza ogrodem panują warunki wymuszające przystosowanie do środowiska, o tyle w ogrodzie proces ten ulega odwróceniu. To ogrodnik przystosowuje warunki do wyselekcjonowanych przez siebie

⁹ Ibidem, s. 80.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Zob. ibidem, s. 81—82.

¹² Ibidem, s. 83.

¹³ „Oxford Magazine”, May 1893. <http://aleph0.clarku.edu/huxley/comm/OxfMag/Romanes93.html> [dostęp: 22.12.2017].

i uprawianych okazów i gatunków — tak, by mogły one przetrwać, lub po to, by je ukształtować we właściwy sposób. Opozycja naturalnego procesu, dziejącego się poza ogrodem, i sztucznego, zachodzącego w ogrodzie, zostaje przedstawiona jako działanie takich samych naturalnych, aczkolwiek przeciwstawnych sobie sił. Ogród może też być metaforą koloni osadników czy, mówiąc ogólnie, społeczeństwa. W społeczeństwie-ogrodzie muszą być kształtowane, chronione i pielęgnowane właściwe cechy, takie jak zaradność czy współpraca. Jeśli nie uda się tych cech ukształtować, społeczeństwo upadnie, gdy zabraknie ogrodnika, ogród zdziczeje¹⁴.

W myśl takiej argumentacji Huxleya społeczeństwo jako całość miałoby odgrywać rolę ogrodnika. Taka próba wyrwania się z oków procesu kosmicznego niesie jednak poważne niebezpieczeństwo w postaci oczekiwania na rozwinięcie się pożądanых etycznie „sztucznych” cech człowieka; słowem — walka z presją doboru naturalnego może zrodzić pokusę hodowli człowieka i sztucznej selekcji populacji. „Wiemy, jak się żyje w społeczeństwie-ogrodzie z państwem w roli ogrodnika — napisze po latach Zygmunt Bauman, nawiązując do proroctwa Huxleya — decydującego o tym, „dla jakich roślin jest w ogrodzie miejsce, a które psują widok, jakie rośliny są użyteczne, a które są chwastami do wytepienia”¹⁵. Według Baumana, „państwo ogrodnicze” to społeczeństwo traktowane jako „przestrzeń projektowania, uprawy i odchwaszczania”¹⁶. Społeczeństwo staje się uprawionym celem działań inżynierii społecznej jako ogród, który „należy zaprojektować i utrzymywać siłą w zaplanowanym kształcie (ogrodnik dzieli bowiem rośliny na »rośliny uprawne«, którymi trzeba się opiekować, i chwasty, które trzeba wrywać). Stwarzała atmosferę, w której idea zagłady mogła się narodzić, powoli, lecz konsekwentnie rozwinąć i ostatecznie wcielić w życie”¹⁷.

W przyrodzie, gdzie panuje nadpopulacja, selekcja polega na przetrwaniu najbardziej przystosowanych, w ogrodzie selekcji dokonuje ogrodnik. W społeczeństwie, w którym selekcja jest niedopuszczalna ze względów moralnych, musi dojść do przeludnienia i do powrotu do Hobbesowskiego stanu natury. Jeżeli dopuścimy do całkowitego braku selekcji, dojdzie do utraty cech pożądanых przez ogrodnika (przez społeczeństwo)¹⁸. Huxley zatem uznać musi naturalną konieczność

¹⁴ T.H. HUXLEY: *Evolution and ethics. Prolegomena*. In: IDEM: *Evolution and ethics and other essays...*, s. 16—21.

¹⁵ Z. BAUMAN: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń 1995, s. 21.

¹⁶ Z. BAUMAN: *Nowoczesność i Zagłada*. Tłum. T. KUNZ. Kraków 2009, s. 47.

¹⁷ Ibidem, s. 57.

¹⁸ Zob. T.H. HUXLEY: *Evolution and ethics. Prolegomena...*, s. 21.

za genezę cech moralnych. Przyrodnik uważa, że dużo efektywniejsze, zarówno z historycznego¹⁹, jak i z etycznego punktu widzenia jest tworzenie sztucznych warunków blokujących ujawnienie się cech niepożądanych i stymulowanie rozwoju cech społecznie pożądanych. Polemizując z Adamem Smithem, wskazuje jeszcze większą niż u autora *Teorii uczuć moralnych* rolę naturalnej empatii. Chodzi nie tyle o zrozumienie cudzej sytuacji, ile o proste uczucie²⁰. Społeczeństwo — ów metaforyczny ogród — jest wynikiem procesu naturalnego, natomiast współpraca to najbardziej skuteczne narzędzie walki o byt. Stanowisko to znalazło radykalne rozwinięcie w koncepcji Piotra Kropotkina, w której Huxleyowskie współczucie (*sympathy*) staje się instynktem społecznym, „poczuciem łączności społecznej”²¹.

Niemniej cały czas mamy w tle zderzenie „społeczeństwa gołębi” ze społeczeństwem brutalnych egoistów. Pomysł selekcji zostaje odrzucony za pomocą specyficznego argumentu: nie da się przewidzieć, czy dane dziecko stanie się pożytecznym czy też szkodliwym członkiem społeczeństwa. Ponadto poszczególne cechy są użyteczne lub szkodliwe w zależności od roli społecznej, jaką pełni jednostka. Ogólnie rzecz biorąc, to środowisko ma ogromny wpływ na kształtowanie się człowieka, na to, czy będzie on dobry czy zły. Wspólną nam cechą jest poszukiwanie przyjemności, ogromna zdolność do naśladowania i (osobniczo zróżnicowane) reagowanie na opinie innych. To właśnie reakcja otoczenia jest największym ogranicznikiem antyspołecznych zachowań²². Jednocześnie nasze „lepsze cechy”, czyli umożliwiające samoograniczanie się, mogą mieć zgubne skutki. Gdyby konsekwentnie stosować zasadę traktowania innych tak, jak chcielibyśmy sami być traktowani, nie moglibyśmy zastosować kar w celu powstrzymania czy też odstraszenia przestępców.

Huxley jest jednym z pierwszych krytyków podejścia zakładającego istotny wpływ czynników takich, jak kara, na ewolucję cech (co przyjmowały niektóre z późniejszych teorii eugeniki). Uważa on, że tego typu presja selekcyjna jest za słaba, by faktycznie wyeliminować cechy odpowiedzialne za skłonność do przestępczości. Przestępca może wszak zdążyć wydać na świat potomstwo o inklinacjach przestępczych, ponadto cechy przejawiające się w zachowaniach kryminalnych mają również konstruktywny walor w określonych sytuacjach. To, co faktycznie zmienia się w okresie stuleci, to spadek

¹⁹ Zob. *ibidem*.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 29—31.

²¹ Zob. P. KROPOTKIN: *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*. Tłum. J. HEMPEL. Warszawa 1919.

²² Zob. T.H. HUXLEY: *Evolution and ethics...*, s. 27—29.

obciążeń i zagrożeń ze strony środowiska: zwykła pogoń za przyjemnością utożsamiana jest ze zmaganiem w walce o byt, rotację linii rodowych między szczeblami drabiny społecznej traktuje się jako selekcję czy wymieranie²³. Procesy te, w gruncie rzeczy marginalne, nie muszą prowadzić do selekcji najwłaściwszych cech. Liczy się raczej przewaga większości na średnich szczeblach drabiny społecznej, a nie drobny procent najwyższych i najniższych warstw²⁴. Owe antyeugeniczne rozważania, wprowadzające dawkę sceptycyzmu do idei silnej selekcji, służą też Huxleyowi jako podbudowa tezy, że to zmiana warunków w większym stopniu kształtuje człowieka aniżeli faktyczne mutacje. To kolejna ilustracja antagonizmu procesu kosmicznego i sztucznego: ewolucja wywiera presję na organizmy, by zaadaptowały się do warunków, a proces sztuczny (ogrodnik, proces etyczny) usiłuje zmodyfikować warunki zapewniające przetrwanie jak największej liczbie osobników: „Obecnie ten sztucznie utrzymywany, odgradzony murem teren niezwykle różni się wyglądem od tak wielu obszarów pozostających w stanie natury. Drzewa, krzewy i zioła, z których wiele należy do stanu naturalnego odległych części globu, mnożą się i rozkwitają. Co więcej, znaczące ilości warzyw, owoców i kwiatów są produkowane z odmian, które ani teraz nie istnieją, ani też nigdy nie istniały poza takimi warunkami, jakie otrzymują w ogrodzie; są one zatem tak samo dziełem sztuki człowieka, jak są nim szklarnie, w których niektóre z nich są wyhodowane”²⁵.

Dewey — krytyka przeciwstawiania kultury naturze

Evolution and Ethics... Huxleya to punkt wyjścia rozważań Johna Deweya. W pracy pod takim samym tytułem koncentruje się on na głównej myśli Huxleya, najprawdopodobniej traktując wykład i wprowadzenie do niego jako spójne dzieło. Pierwszą sprawą, na którą zwraca uwagę amerykański pragmatysta, jest przeciwstawienie procesu kosmicznego procesowi etycznemu. Dewey wskazuje tu możliwość odmiennego rozumienia metafory ogrodu. Ogródnik — a więc

²³ Zob. *ibidem*, s. 39—40.

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 40—41.

²⁵ *Ibidem*, s. 9.

i sam proces etyczny — nie jest całkowicie wyalienowaną siłą, lecz pozostaje częścią natury. Nie można zatem mówić o bezwzględnym konflikcie dwóch stanów: naturalnego i etycznego. Sam Huxley uznaje, jak zauważa Dewey, że proces etyczny to tylko fragment procesu kosmicznego; ogrodnik jest siłą przeciwstawną procesowi ewolucji a zarazem naturalnie zeń wyrastającą. „Proces etyczny nie jest przeciwstawny całokształtowi procesu kosmicznego; jedynie część procesu kosmicznego, która jest zachowana w postępowaniu człowieka w społeczeństwie, jest radykalnie przeciwstawiona zarówno w środkach, jak i w celach tej części procesu kosmicznego, która jest eksponowana na etapach ewolucji wcześniejszych od pojawienia się uspołecznionego człowieka”²⁶.

Skoro tak, to i alegoria Huxleya może wieść do dwojakich wniosków. Niewątpliwie, działanie ogrodnika jest zmaganiem się z naturą w ramach szerszej walki o byt: „Człowiek nie staje przeciwko stanowi natury. Wykorzystuje on jedną część tego stanu celem kontrolowania innej części”²⁷. Zdaniem Deweya, brytyjski filozof nie uwzględnił wszystkich wniosków płynących z metafory ogrodu, z których wypływa konieczność interpretacji możliwości wąskiego i ograniczonego środowiska w świetle środowiska szerszego i bardziej kompletnego — konieczność odczytania możliwości zawierających się w części środowiska przez pryzmat jej umiejscowienia w całości. Wysiłek i inteligencja ludzka wpływają na środowisko — nie jako siły przeciwstawne, lecz jako siły spajające mikrokosmos z makrokosmosem²⁸.

Zaznaczająca się tutaj różnica stanowisk polega na tym, że dla Huxleya działalność człowieka to tworzenie mikrokosmosu przez przeciwstawianie się procesom ewolucyjnym, dla Deweya zaś to działanie zgodne z tymi procesami. Człowiek w normalnej walce o byt stosuje takie środki, jak budowa swojego środowiska — ogrodu. Huxley założył dostosowanie się organizmów do panujących warunków, natomiast Dewey stwierdza, iż człowiek dostosowuje się właśnie, tworząc warunki, czyli tworzy siebie dzięki uwarunkowaniom własne. Podlegając zarazem uwarunkowaniom zewnętrznym, człowiek dostosowuje się do środowiska, jakie współtworzy społeczność ludzka. Zatem „niedostosowany to antyspołeczny”²⁹.

²⁶ J. DEWEY: *Evolution and ethics*. In: *The early works of John Dewey 1882—1898*. Vol. 5 (1985—1898). Ed. J.A. BOYDSTON. Carbondale & Edwardsville 1972, s. 36—37.

²⁷ Ibidem, s. 37—38.

²⁸ Zob. ibidem, s. 38.

²⁹ Ibidem, s. 39.

Okolo 70 lat przed wyjaśnieniem mechanizmu altruizmu przez Williama Donalda Hammitona³⁰ oraz Johna Maynarda Smitha i Roberta Triversa³¹ Dewey stawia postulat zgodny z koncepcjami współczesnych socjobiologów. Amerykański pragmatysta kwestionuje założenie, iż samoutwierdzenie się (*self-assertion*) prowadzi do eliminacji najsłabszych. Odwołuje się on do teorii Johna Fiskego, wedle której cywilizacja to wynik wydłużonego okresu niemowlęstwa, potrzeba opieki zaś stanowi podstawę życia społecznego. Koncepcja ta godzi w tezę o braku wartości dostosowawczej osobników zależnych³². Opieka nad słabszymi członkami plemienia służyła rozwojowi dodatkowych zdolności, owocując w późniejszych epokach rozwojem zasad współżycia społecznego i długoterminowego planowania³³.

Dewey zarzuca Huxleyowi niedostrzeganie ewolucji pojęć „bycie dostosowanym” i „stosowny” (*fit*): „Co było stosowne (*fit*) pośród zwierząt, nie jest stosowne wśród istot ludzkich, nie tylko dlatego, że zwierzęta nie były moralne, a człowiek jest moralny, lecz dlatego, że zmieniły się warunki życia, i dlatego, że nie ma sposobu, by zdefiniować termin »stosowny«, wyłączając owe warunki. Środowisko jest teraz wyraźnie środowiskiem społecznym i zna-

³⁰ Chodzi o wyjaśnienie tak zwanego doboru krewniaczego lub grupowego przez ukazanie mechanizmu doboru na poziomie poszczególnych osobników i ich genów. Gdy osobnik poświęci część (lub całość) swoich szans na przetrwanie na rzecz spokrewnionego z nim osobnika, wówczas zyskują na owym altruizmie geny obydwu osobników. W.D. Hammiton zaproponował matematyczne wyjaśnienie tego zjawiska. Zob. *Zarys mechanizmów ewolucji*. Red. H. KRZANOWSKA, A. ŁOMNICKI. Warszawa 1995, s. 197–201, lub w uboższej, acz bardziej przystępnej formie: E.O. WILSON: *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*. Tłum. M. SIEMIŃSKI. Poznań 2000, s. 72–74.

³¹ John Maynard Smith zastosował teorię gier do badania konfliktów między osobnikami. Metoda ta, rozwinięta przez Roberta Axellroda i Roberta Triversa, wprowadziła pojęcie „strategia ewolucyjnie stabilna” tłumaczące między innymi, dlaczego w populacji przeważają określone typy zachowań oraz dlaczego mogą ewoluować zachowania altruistyczne w relacjach pomiędzy niespokrewnionymi osobnikami. Zob. M. RIDLEY: *O pochodzeniu cnoty*. Tłum. M. KORASZEWSKA. Poznań 2000, s. 73–81.

³² Zob. J. DEWEY: *Evolution and ethics...*, s. 39–40.

³³ Ibidem, s. 40. Godny uwagi jest fakt, że współcześni Huxleyowi Karl F. Kessler i jego uczeń Kropotkin zakładali rozwój instynktów społecznych z podobnych pobudek. O ile Kessler widział głównie wpływ opieki rodzicielskiej na kształt zachowań społecznych, o tyle Kropotkin odwrócił sytuację. Wyewoluowały w nas instynkty altruistycznej pomocy, które co najwyżej możemy wspomagać kulturą lub kierunkować na konkretną sferę, jak opieka nad potomstwem czy sąsiadem. *Vide*: P. KROPOTKIN: *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju...* Stanowisko Deweya wydaje się stanowiskiem pośrednim, stosunkowo bliskim stanowiskom z połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku.

czenie terminu »stosowny« musi być tworzone w odniesieniu do adaptacji społecznej³⁴.

Ocena dostosowania powinna antycypować przyszłość. Dewey wprowadza tu jeden z elementów współczesnego myślenia o wartości przystosowawczej — zdolność adaptacyjną — podkreślając czynnik elastyczności czy zmienności, pozwalający przystosować się do warunków sytuacji.

Możemy tu dostrzec zarys stanowiska aksjologicznego. Wartość przystosowawcza i zdolność adaptacyjna zdają się mieć w koncepcji Deweya taki sam status, jak wartości zwykle znane z etyki. Przez wzgląd na nie coś się dzieje (czy też dźiać się powinno). Dążenie do jak największej wartości przystosowawczej staje się czymś oczywistym i nieomal powinnym (sankcją jest wyginiecie). Pewną poszlakę przemawiającą za taką właśnie interpretacją znajdziemy w pracy Deweya z 1910 roku zatytułowanej *Wpływ Darwina na filozofię*³⁵. Autor omawia w niej zmiany, jakie w tradycyjnym procesie filozofowania i poszukiwania zrozumienia wprowadza uznanie zmienności i przypadkowości. O ile tradycyjnie szukamy jakiejś stałej i niezmiennej podstawy (lub stałego i niezmiennego celu ostatecznego³⁶), o tyle rozwój nauki podważał sensowność takich wyjaśnień. W końcu utarło się przeciwstawić niestały, zmienny świat fizyczny stałemu światu wartości i moralności, pomiędzy nim stał świat zwierząt i ludzi — świat stałych i niezmiennych gatunków³⁷. Celowość świata ożywionego zachwiana wprowadzeniem przez Darwina zasady przyczynowości oznaczała ona więcej niż rewolucję w biologii — oznaczała rewolucję w myśleniu, gdyż podkopywała podstawy naszego rozumienia świata³⁸. Człowiek pozbawiony został drogowskazu, który miał mu pomóc się orientować, co poniekąd jest pozbawieniem wskazówki dotyczącej pewnych wartości. Dewey uznaje owe drogowskazy oparte na stałości za błędne, przeszkadzające racjonalizacje i idealizacje. Są formą ucieczki od wiedzy i odpowiedzialności: „Wreszcie, nowa logika wprowadza odpowiedzialność do życia umysłowego. Idealizowanie i uogólnianie wszechświata są pomimo wszystko wyrazem niezdolności zgłębienia biegu rzeczy, które nas szczególnie dotyczą. Jak długo ludzkość cierpiała na ową niemoc, naturalnie przenosiła brzemię

³⁴ J. DEWEY: *Evolution and ethics...*, s. 41.

³⁵ J. DEWEY: *The influence of darwinism on philosophy*. In: IDEM: *The influence of Darwin on philosophy and other essays in contemporary thought*. New York 1910.

³⁶ Czymś takim miało być pojęcie gatunku — czymś specyficznym i stałym pomimo zmian jednostkowych. Ibidem, s. 3—5.

³⁷ Zob. ibidem, s. 8.

³⁸ Zob. ibidem, s. 8—9.

odpowiedzialności, której nie mogła unieść, na bardziej kompetentne ramiona spraw transcendentnych. Jednakże jeśli wgląd w szczególne warunki wartości i w szczególne konsekwencje idei jest możliwy, filozofia z czasem musi stać się metodą znajdowania i tłumaczenia poważniejszych konfliktów występujących w życiu oraz metodą projektowania sposobów radzenia sobie z nimi; metodą moralnej i politycznej diagnozy oraz prognozy³⁹.

Wróćmy do *Etyki i ewolucji...* Znajdujemy w niej wyakcentowanie roli zmienności w procesie kształtowania środowiska — środowiska, którego warunki wywrą presję selekcyjną. Późniejsza publikacja mówi o możliwości i powinności projektowania sposobów radzenia sobie z konfliktami. W tej pracy autor przedstawił propozycję mechanizmu zawartą dokładnie w tym, co zdaniem Deweya, przeoczył Huxley.

Gdy biolog w ogrodzie, w środowisku ludzkim, widział moment zaniku selekcji, wedle filozofa trwa ona nadal. Jest tylko podporządkowana innym cechom adaptacyjnym budującym wartość przystosowawczą.

Dewey wskazuje jedną z możliwości tej różnicy w poglądach (owego „przeoczenia” Huxleya). Jest nim mieszanie dwu różnych imperatywów w ramach jednej walki o byt. Dokładniej, usiłuje wykazać, iż bulterier Darwina używa pojęcia „walka o byt” w dwu różnych znaczeniach. Pierwsze to samoutwierdzenie się. Dziś powiedzieliśmy o instynkcie samozachowawczym czy, językiem socjobiologii, zdolności przetrwania replikatora lub jego maszyny przetrwania. To, zdaniem Deweya, nie ma nic wspólnego z moralnością czy też nie można takiej dążności określać mianem niemoralności. W przeciwnym wypadku musielibyśmy uznać całe życie za niemoralne⁴⁰.

Drugim znaczeniem walki o byt ma być, według Huxleya, znaczenie bardzo egoistyczne — droga małpy i tygrysa — czyli brutalna walka. W tym momencie samoutwierdzenie staje się bezwzględnością, okraszona retoryką mającą przywoływać na myśl grzechy⁴¹. Samoutwierdzenie się jednakże nie może być odrzucone ani zdławione, gdyż to właśnie ono stanowi podstawę życia. Zdaniem Deweya, biolog sobie sam tu zaprzecza. Kolejnym słabym punktem jest przekonywanie, iż walka o byt odróżniona od walki o szczęście praktycznie zanikła, że cechuje tylko niższe formy życia społecznego, tam gdzie ludzie muszą walczyć o pożywienie. Ale gdyby ta walka

³⁹ Ibidem, s. 17.

⁴⁰ Zob. J. DEWEY: *Evolution and ethics...*, s. 42.

⁴¹ Zob. ibidem.

trwała, trwałaby nadal selekcja; czyli popadlibyśmy w sprzeczność z twierdzeniem, że w społeczeństwie ludzkim przestał działać proces kosmiczny (walka o byt pod wpływem presji selekcyjnej). Gdyby jednak ta selekcja zanikła, to ubolewanie Huxleya nad zagrożeniem, twierdzenie, że to podstępny i potężny wróg, z którym musi się mierzyć proces etyczny, też nie miałyby sensu⁴².

Atak ten służy Deweyowi do wykazania, iż Huxleyowskie rozróżnienie pomiędzy walką o byt a walką o szczęście okazuje się bezsensowne. Krok dalej wskazuje, iż taka jest natura każdego zwierzęcia. Z całego rozróżnienia zostaje zatem tylko walka między procesem etycznym a procesem kosmicznym. Niemniej to tendencje z procesu kosmicznego budują zachowania moralne, bez samoutwierdzenia się nie byłyby możliwe istnienie i proces etyczny⁴³. Dewey twierdzi tu, że wcześniejsza dyskusja to wykazała, zatem cały problem to tylko readaptacja do nowych warunków, w których liczą się cechy moralne. Albo uznamy, iż tym atakiem wpadł we własne sidła, albo też — że zupełnie inaczej rozumie wartości niż Huxley.

Gdyby Dewey popełnił nieroztropny krok logiczny, wykazywanie go wyglądałoby mniej więcej tak: We wcześniejszej fazie dyskusji zwalczał rozróżnienie na samoutwierdzenie się i pogoń za szczęściem, wskazywał, iż Huxley miesza terminy, następnie zakończył konkluzją, że całkowite wyrzeczenie się samoutwierdzenia oznaczałoby samounicestwienie. Teraz ponownie porusza ten sam temat i powtarza swe słowa, twierdząc, jakoby wcześniej dowiódł postulatu, że „proces naturalny jest nie tylko motorem, ale i podstawą działań moralnych”.

Tak mogłaby wyglądać obrona jakiegoś zwolennika Huxleya, niemniej milcząco założyłby on, iż Dewey zgodził się na postulaty Huxleya dotyczące niewyprowadzalności etyki z natury, na to, że nawet gdy nauka zdoła powiedzieć, dlaczego zachowujemy się etycznie, to jeszcze nie powie, dlaczego jest to etyczne. Niekoniecznie zatem mamy do czynienia z nieostrożnością logiczną — raczej z sytuacją, w której rozbieżność w postawie metaetycznej powoduje możliwość uznania to jednego, to drugiego twórcy za popełniającego jakieś logiczne gafy.

Z punktu widzenia Deweya to, co Huxley uznaje za trudny proces ucłowieczania tygrysa i małpy — choćby za pomocą liny i topora — zmaganie się procesu kosmicznego i etycznego, jest jedynie trudem koniecznego dostosowania się do nowych warunków. „Napięcie jest pomiędzy organem dopasowanym do stanu przeszłego a funkcjono-

⁴² Zob. *ibidem*, s. 44.

⁴³ Zob. *ibidem*.

waniem wymaganym w obecnych warunkach. I to napięcie wymaga rekonstrukcji⁴⁴. Filozof zwraca uwagę raczej na wskazanie, jak wielki wpływ człowiek wywiera na środowisko. Do tego też usiłuje sprowadzić twierdzenia Huxleya o naturalnym procesie rozkładu wszystkiego, co człowiek stworzył, o dziczeniu ogrodu. Cały czas zatem traktuje ogród jako proces *stricte* naturalny, zarówno wówczas gdy ogrodnik go zakłada i dba o jego rozwój, jak i wtedy gdy go zaniebduje i pozwala mu zdziczyć.

Z punktu widzenia Huxleya podobne przejście raczej nie będzie możliwe ze względu na stanowisko metaetyczne oraz jedną z potrzeb stojących za daniem takiego, a nie innego wykładu. Zauważmy — zwalczał próby wyprowadzenia dobra z natury, krytykował procesy naturalne za ich brutalność, sugerował penalizacje lub „karczowanie toporem i sznurem” najlepiej dostosowanych. W szczególności biolog kwestionował możliwość świadomej selekcji ludzi dobrych i złych, dostosowanych i niedostosowanych. W ten sposób brytyjski filozof próbował podważać założenia darwinizmu społecznego, które propagował Herbert Spencer. Dewey dostrzega, iż Huxleyowskie napominanie o ciągłym zagrożeniu procesu etycznego, o ciągłym napięciu stanowi formę kwestionowania wiary w możliwość całkowitego wyewoluowania do stanu optymalnego⁴⁵. W tym wypadku i Dewey, i Huxley zgodzą się na niemożność osiągnięcia stanu idealnego, w którym nastąpi koniec ewolucji i wieczny pokój, nie zgodzą się jednak na to, jaki mechanizm będzie za to odpowiadał. Mało tego, pozycja, z której Huxley przeprowadza swój atak, sama wydaje się właśnie taką pozycją: roszczącą sobie prawa do bycia już niezmienną finalną pozycją etyczną, a zdaniem Deweya, również ona może kiedyś stać się przestarzała⁴⁶. Zwróćmy uwagę na to, iż większość atakowanych punktów wywodzi się z pierwotnego wykładu. Wszak w nim znajdziemy sidła w postaci sprowadzania do pesymizmu filozofii opartych na idei zmienności. W *Wykładzie...* jest także silniej zarysowane stanowisko sprzeciwu wobec wyprowadzania praw z natury, w *Prolegomenach* zaś — sugestia dotycząca kolonizacji i jakiejś formy stosowania owych praw. Miejsca niezgody między rozpatrywanymi twórcami nie dotyczą problemu sztucznej selekcji — dotyczą natury autoselekcji.

Huxley będzie akcentował różnice między zwierzęciem walczącym o przetrwanie czy szczęście, walczącym o największe przystosowanie dla siebie, a człowiekiem, który z powodów moralnych powinien

⁴⁴ Ibidem, s. 46.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 47.

⁴⁶ Zob. ibidem.

walczyć o przystosowanie jak największej ilości osobników. Z jednej strony dostrzega kolonię zarządzaną jak gdyby niewidzialną ręką ogrodnika — opis ogrodu, w którym uprawiamy charaktery ludzkie zakłada niejako trzech aktorów: Naturę, ogrodnika i sztucznie uprawiane organizmy. Z drugiej strony zauważa, że tym ogrodnikiem są ludzie czy też społeczeństwo, i zdecydowanie krytykuje samą koncepcję uprawiania ludzkiego charakteru. Mamy tu bardzo pesymistyczną wizję prawa naturalnego oraz niejako moralny nakaz buntu przeciw niemu. Poniekąd ogrodnik dysponuje dwoma narzędziami.

Interpretacja stanowiska Huxleya może także zależeć od tego, czy zdecydujemy się rozłożyć działalność ogrodnika na te dwa aspekty. Opisując wczesną kolonię (ogród), zoolog wskazywał procesy ogrodnicze, takie jak wprowadzanie pożądanych gatunków, modyfikacje środowiska na ich potrzeby oraz karczowanie nadmiarowych lub nieudanych egzemplarzy. Kwestionując możliwości selekcji, sugerował, jakoby człowiek niewiele zmienił się w czasach historycznych, że *de facto* wszelkie ludzkie próby oddziaływania mają za mały wpływ. Człowiek nie jest w stanie wykarczować „nieudanych linii człowieka”. Znacząco natomiast zmieniło się środowisko. Gdy spojrzymy pod tym kątem, posiłkując się jeszcze resztą esejów zawartych w *Etyce i ewolucji...*, dostrzeżemy pewną prawidłowość. Opór Huxleya to głównie opór przeciw jednej metodzie — „karczowaniu” (zabijaniu, sterylizacji). Jednocześnie krytyka takich, a nie innych patologii w instytucjach charytatywnych⁴⁷ to roszczenia budowy innego środowiska — czyli roszczenia zastosowania drugiej z metod ogrodniczych. Pesymistyczna krytyka natury połączona jest z pewną propozycją bardziej moralnej alternatywy, choć można zarzucić wyprowadzanie tejże alternatywy właśnie z obserwacji przyrody. Niejako odbudowujemy atak Deweya, tylko dostosowany do prolegomenów. O ile filozof wykazywał nieścisłości w procesie naturalnym oraz w pojęciu dążenia „osobników hodowanych” do bycia najlepiej przystosowanymi (czyli mieszanie przetrwania z przyjemnością), o tyle niniejsza zaczepka atakuje metodę. Zarówno proces karczowania, jak i proces dostosowania warunków to proces naturalny. To nie umknęło uwadze Deweya, ale nie zostało dość wyraźnie wypowiedziane przez Huxleya. Chociaż sam tego nie wyraża dostatecznie ściśle, to preferencje ogrodnika można by potraktować jako preferencje dotyczące jednej metody selekcyjnej przeciwstawionej drugiej metodzie selekcyjnej.

⁴⁷ Zob.: wstęp do *Ewolucji i etyki* oraz dalsze eseje zawarte w tym tomie demaskujące nadużycia armii zbawienia i rozważające problemy właściwej pomocy potrzebującym. T. HUXLEY: *Evolution and ethics...*

Dewey rozważa tę sprawę w języku procesów naturalnych i etycznych zapożyczonym od Huxleya, ale gdy zastosujemy nowszy język socjobiologii, dostrzegamy w omawianym sporze kilka problemów nie tyle socjobiologicznych, ile filozoficznych. Pozwala to postawić dodatkowe pytania dotyczące interpretacji Huxleya: Czy jego opór dotyczy tylko niemożności selekcji negatywnej (za pomocą eliminacji osobników nieodpowiadających naszemu pojęciu ideału), a selekcję pozytywną (przez dostosowanie warunków) dyskretnie popiera? Czy też może intencją było potępienie obydwu procesów, tylko krytyka procesu kosmicznego połączona z krytyką selekcji doprowadza Huxleya niebezpiecznie blisko zaprzeczenia własnym słowom? I tu selekcja oparta na poprawie warunków jawi się jako lepsza alternatywa.

Kolejnym istotnym problemem będzie pytanie o podłoże niezgody Deweya na stanowisko bulteriera Darwina. Z pozoru obaj badacze uznają ewolucjonizm, ale dla późniejszego problemu i zastrzeżenia metaetyczne poprzednika zdają się nie istnieć. Znika problem wyrowadzania wartości czy powinności z bytu. Zauważmy: na tym polegała Huxleyowska krytyka stoików — skoro mamy żyć zgodnie z naturą, to znaczy, że natura stawałaby się wzorcem dobra. Do takiej krytyki może skłaniać kolejny „moralizm ewolucyjny” — socjaldarwinizm. Niemniej kierunek i sposób ataku wyraźnie wiążą przyrodnika ze stanowiskiem antynaturalistycznym. Zarzewiem wniosków metaetycznych są jednak rozważania o charakterze przyrodniczym i metafizycznym. Sprowadza nas to do zadawania pytań o podłoże etyki i metaetyki. Są to pytania podobne do pytania o uzasadnienie zadań, jakie stawia przed nami Dewey w swym *Wpływie darwinizmu na filozofię*.

Bibliografia

- BAUMAN Z.: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń 1995.
BAUMAN Z.: *Nowoczesność i Zagłada*. Tłum. T. KUNZ. Kraków 2009.
DEWEY J.: *Evolution and ethics*. In: *The early works of John Dewey 1882—1898*. Vol. 5: (1985—1898). Ed. J.A. BOYDSTON. Carbondale & Edwardsville 1972.
DEWEY J.: *The influence of darwinism on philosophy*. In: IDEM: *The influence of Darwin on philosophy and other essays in contemporary thought*. New York 1910.

- HUXLEY T.H.: *Evolution and ethics*. In: IDEM: *Evolution and ethics and other essays*. New York 1896.
- HUXLEY T.H.: *Evolution and ethics. Prolegomena*. In: IDEM: *Evolution and ethics and other essays*. New York 1896.
- KROPOTKIN P.: *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*. Tłum. J. HEMPEL. Warszawa 1919.
- RIDLEY M.: *O pochodzeniu cnoty*. Tłum. M. KORASZEWSKA. Poznań 2000.
- RYSZKIEWICZ M.: *Ziemia i życie. Rozważania o ewolucji i ekologii*. Warszawa 1996.
- WILSON E.O.: *Socjobiologia, wydanie popularnonaukowe*. Tłum. M. SIEMIŃSKI. Poznań 2000.
- Zarys mechanizmów ewolucji*. Red. H. KRZANOWSKA, A. ŁOMNICKI. Warszawa 1995.
- „Oxford Magazine”, May 1893. <http://aleph0.clarku.edu/huxley/comm/OxfMag/Romanes93.html> [dostęp: 22.12.2017].
- Anglojęzyczna Wikipedia, hasło Thomas Henry Huxley. https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Henry_Huxley [dostęp: 2.02.2016].

Dominik Kamil Tabisz — mgr, doktorant na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Opolskiego.